

الدين السّعيي

الذاكرة والمعيش^(*)

د. محمد حافظ ذياب
مصر

التنافذ المتبادل بين الدين والمعتقدات الشعبية هو ما يعين إطار الدين الشعبي ومادته. ذلك أنّ هذه المعتقدات في تمثيلها لحدود ما فوق الطبيعي، ولكن على جانب ما هو مقدس، تقترب من تكوين ديني اعتقادي كنظام لصيق بالدين Parareligian، عبّر عنه الباحث بول باسكون Bascon، في حديثه عن المعتقدات بالمغرب، مذكراً أنّه «برغم أن الدين الاسلامي المنزّل هو المحك الأخير لكل معتقد ابتداعي في الظاهر، أو لكل تجديد عصري، وهو تفسيره وإطاره، فإنّه من الضروري ألا تغفل الخلفية الأكثر إبلاماً وغموضاً والغازاً، التي تتعايش مع القرآن والعلم الحديث في الذهنية الشعبية⁽¹⁾».

وربما لهذا يجوز النظر الى الخوض في موضوع الدين الشعبي كمغامرة غير مأمونة العواقب، بسبب من انفتاحه على مساحات ومناطق دفيئة، تغطى في كثير من الأحيان قواعد التحريم وحدود الأعراف وتتأبى على الاستقصاء الظاهري أو الرصد الموصوف، ويشيع

(*) بحث قدّم في ندوة : «جدلية المثال والواقع في قراءة التراث، التي نظمها المعهد الأعلى لأصول الدين يومي 13 و14 نوفمبر 2000.

(1) Bascon, P. : Mythes et Croyances au Maroc in (Notes Lexicologiques sur les mythes et les Croyances) Klincksieck, Paris, 1981; p. 364.

التهوين من شأنها، باعتبارها تراكما يتعلق بإقامة الجامد والمتخلف والبالى ومعاداة الشريعة.

وهذا الموقف من الدين الشعبي يتخذ أحد سبيلين : التجاوز من قبل الحداثيين، والتحرير عند رجال الدين :

فلدى قطاعات واسعة من المثقفين العرب، يتم وصمه بالمحدودية والتخلف باعتباره : «أيديولوجيا غيبية متكاملة تضبط أوتار السلوك الفردي والاجتماعي للأمة ضبطا محكما بعيدا عن روح العلم.. مما يصل إلى حد الحكم بأن هدف الحياة ووسيلتها في المجتمع يضحيان منتميين إلى عصر السحر والأسطورة، انطلاقا من «هذه الأيديولوجية الغيبية القابضة على زمام الأمور في المجتمع»⁽²⁾.

ويرتبط التحريم تاريخيا برجال الدين الرسمي، وهو ما نجده لدى القديس توما الإكويني St.Th. Aquinas الذي يقرر أنه خرافات أو مسوخ أو تجاوزات، تنشأ على تخوم الديانة المسيحية، وبخاصة بين الطبقات الدنيا، مما يشير إليه أصل كلمة Superstition المشتقة من الكلمة اللاتينية Supertate، ويعني الخطر أو المأزق الخفي الذي لا يمكن تداركه، والكامن خارج العقيدة الصحيحة⁽³⁾.

وفي الثقافة الإسلامية، يشار أن الفقيه المتشدد أحمد بن حنبل هجر الحارث بن أسد المحاسبي رغم زهده وورعه، بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة، وقال يدينه : «أست تحكي بدعتهم أولا ثم تردّ عليهم ؟ ألت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في الشبهة.

(2) غالي شكري : التراث والثورة (الطبعة الثانية)، دار الطليعة، بيروت 1979، ص ص 47 -

(3) Ruffat, A. : La superstition à travers les âges, Payot, Paris, 1977, pp. 28 - 29.

فتدعوهم بذلك إلى الرأي والبحث والفتنة ؟ ⁽⁴⁾ والأمر هنا لم يقتصر على ابن حنبل، بل أن : «مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والأئمة المتقدمين، صنفوا كتب المحاسبي في الخطرات والوساوس» ⁽⁵⁾ أما النووي، فعدها بدعة يجوز هجران أصحابها ⁽⁶⁾، والبدعة هنا بمثابة المستحدث المستنكر في الدين، وهو ما يترجم بهذا المعنى في الإنجليزية إلى Hersey أو Heterodoxy، أي الخروج عن الدين ⁽⁷⁾ . وعابنها القلقشندي في مصطلح «الأوابد»، والتي رآها «أمورا بعضها يجري مجرى الديانات، وبعضها يجري مجرى الاصطلاحات والعادات، وبعضها يجري مجرى الخرافات» ⁽⁸⁾ . ورآها ابن خلدون : «ما هي إلا مغالط يجعلونها كالمبادئ لأهل العقول المستضعفة. وقد وله بها الخواص وأذاعوها بين الملوك والسوقة» ⁽⁹⁾، و«التطلع إلى هذا طبيعة للبشر، مجبولون عليها، لما تنطوي عليه من كفریات وشرك» ⁽¹⁰⁾ .

ولعل هذا الموقف يبلغ ذروته راهنا، فيما قرره سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، المفتي الحالي للمملكة العربية السعودية، ويرى أن : «هذه الخرافات بمثابة مشاركة أو خضوع، عفوي أو مبيت، للمخطّط العالمي

(4) ملا على قارئ الحنفي : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، مطبعة البابلي الحلبي، مصر، بدون تاريخ، ص 5.

(5) الإمام أبو الفرج بن الجوزي تليس إبليس، دار الفكر، القاهرة، 1328 هجرية، ص 167.

(6) صحيح مسلم بشرح النووي (الجزء الثالث)، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1972، ص 106.

(7) Roget's Thesaurus of English words and phrases, Penguin Books, London, 1981, p. 167.

(8) أبو العباس القلقشندي : صبح الأعشى في صناعة الانشاء (الجزء الأول)، دار الكاتب العربي للطباعة، والنشر، القاهرة، 1964، ص 398.

(9) مقدمة ابن خلدون (الجزء الأول)، ص 54.

(10) المصدر نفسه (الجزء الثاني)، ص 54.

الذي يهدف إلى إحياء البدع .. مع ما في هذا الإحياء من تنكّب عن الشريعة ... ومن ثم حرب ضد الدين الإسلامي وكتابه» (11).

وفي المجمل، يراوح الموقف من الدين الشعبي بين تسميات «البدع»، و«سقط العامة»، و«أباطيل العوام وأوهامهم»، و«إسفاف الدهماء»، و«الحشوات الضلالية»، باعتباره لا يتفق وتعاليم الدين الرسمي، الذي شرع ما يكفل حياة الناس، ومن ثم فالخروج عن هذه التعاليم بمثابة المستحدث المستنكر في الدين (12).

أولا : سؤال الهوية :

السائد أن التباين قائم لدى معظم الباحثين حتّى فيما يتصل بالتعبير عن الدين الشعبي : فهو في المعجم الإنجليزي يتراوح بين Folk religion و Popular religion و domestic religion. ويتراوح لدينا من الخطاب الديني الشعبي «مقابل، الخطاب الديني النصي» لدى عصام فوزي (13)، وبين «الفكر الديني الشعبي» و«المفهوم الشعبي للدين» عند صادق سعد (14)،

(11) سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز : إقامة البراهين على حكم من استغاث بغير الله أو صدّق الكهنة والعرّافين، منشورات الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1404 هجرية، ص 11 - 12.

(12) حول مواقف اللاهوت الرسمي الاسلامي من الدين الشعبي، يراجع نور الدين طواليبي : الدين والطقوس والتغيرات، منشورات عويدات وديوان المطبوعات الجامعية، بيروت - الجزائر، 1988، ص 145 - 147.

(13) عصام فوزي : آليات الهيمنة والمقاومة في الخطاب الشعبي في (غرامشي وقضايا المجتمع المدني)، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1991، ص 248 - 254.

(14) أحمد صادق-سعد : دراسات في الثقافة العضوية، دار الفارابي بيروت، 1988، ص 130 - 132.

وأن ارتآه الباحث التونسي عز الدين عناية⁽¹⁵⁾، والمصري رفعت سلام⁽¹⁶⁾ «دين شعبي»، مقابل الشكل الرسمي للدين، المتعارف عليه في النصوص الدينية الرئيسية، أو تفسيراتها لدى الفقهاء المعتمدين من قبل المؤسسة الرسمية. ولكن، ما الذي يعنيه مفهوم «الدين الشعبي»؟ وما الذي يميزه عن الدين الرسمي؟

إن التعرف على سماتها النازمة ينطلق من تبلور ظواهر الدين الرسمي مع تحدد الدولة وتقنين اللغة وترسيم المؤسسة الدينية التي تعيد إنتاج الفقهاء والعلماء وبناء أيديولوجيا السلطة، وامتلاك هذا الدين على المستويين النصي والمؤسسي لمنظومة مقننة من مبادئ ثابتة ذات مكانة قدسية، قائمة على اعتماد النص المؤسسي مع اختلاف تأويله وتوظيفه، ومركزة على اختزالية أخلاقية moral reductionism، وتعارضات مزدوجة binary opposition بين المقدس والمدنس، وميل إلى نوع من الحجج القائمة على ما يمكن اعتباره نظاما للأخلاق المتكاملة، والمطلقة، وإن جاز القول بعدم ضرورة أن يكشف الدين الرسمي دائما عن هذه السمات. أما الدين الشعبي، فتبدو سماته متشظية ومتسعة ومرنة وغير مقننة وغير خاضعة لنواميس وأقانيم محددة، كجهد من قبل جماعته الشعبية لزيادة إمكانات حريتها وإشباعها، يقوم على إعادة بناء توليدي generative reconstruction بين الديني والاعتقادي والبراجماتي، في حركة دائمة من التآخذ والاستيعاب المتبادل فيما بينها.

(15) عز الدين عناية : «فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، مجلة (دراسات عربية، سبتمبر -

أكتوبر 1998، دار الطليعة، بيروت، ص 60.

(16) رفعت سلام : بحثا عن التراث العربي - نظرة نقدية منهجية، دار الفارابي، بيروت

1989، ص 20.

وعلى ما يذهب أنطونيو غرامشي A. Gramsci ورد ذكر الدين الشعبي لأول مرة، حين تردد في أدبيات الكنيسة الرومانية حديث حول دينين : «دين للمثقفين، وآخر للأرواح البسيطة، تصدت هذه الكنيسة لمنع تشكيلهما» (17).

والأعمال التي قصدت الممايزة بين الدين الرسمي والدين الشعبي عديدة ومتباينة، قد تعسر أية محاولة للتعرف عليها واستيعابها، وإن جاز استخلاص محكات ثلاثة أساسية تقف خلف هذا التمييز، وتحدد علاقات التشابه أو الاختلاف، والتكامل أو التناقض بينهما.

1 - أولها يتصل بمحتوى الخطاب الديني، وهو ما نجده لدى عبد الحميد الزين، وجون جوليك J.Glick، وعصام فوزي :

فالدين يميز خطاب الدين الرسمي بتعدد الفرق والعقائد، مقابل تداخل الدين الشعبي مع السحري والغرائبي، مما حدا به إلى التفريق بين اللاهوت الصوري الذي يرتبط بعلم الكلام المعياري، واللاهوت الشعبي الذي يرتبط بالتقاليد (18).

أما جوليك، فيمايز بينهما انطلاقاً من تركيز الدين الرسمي على المقدس باعتباره جوهر التجربة الدينية، في حين يخلط الدين الشعبي بين المقدس والدنيوي، على قاعدة التداخل بين النصّ والمعتقدات والواقع (19).

Gramsci, A : Selections From prison notebooks, edited and translated by Q. Hoare and G. (17) Smith, Lowrence and Wishart, London, 1978, pp.328. El-Zein, Adul Hamid : Beyond 17 Helogy and Theology - The search for the Anthropology of Islam in (Annual Review of Anthropology). N. 6, 1977, p. 233.

Gulick, The Middle East An Anthropological Perspective, Goodyear (18)

Gulick, The Middle East An Anthropological Perspective, Goodyear Publishing, California, (19) 1976, pp 151 - 152.

ويميز عصام فوزي بينهما عبر مستويات أربعة من المرجعية والذات المنتجة وإعادة الانتاج والانفتاح. فالدين لا يحضر في الخطاب الشعبي محاطا بطقوس البداية المقررة، بل ينزل إلى داخله دون أن يثير الانتباه، ومن ثم يتحاشى أن يصنف كخطاب ديني ملتزم أو مارق. والخطاب الشعبي يأتي حول الدين بغير مؤلف، مما يصعب من مهمة محاكمته. وهو يتحاشى مبدأ التعليق أي إعادة إنتاج النصّ الديني، حين يرفض أن يتضمن بأي صورة من الصور الخطاب الديني النصّي، وإذا ما استحضره فعلى شكل يفقده قوته وسلطته المرجعية ويجرده من بهائه الديني وقديسيته. ومثال ذلك ورود الآيات الدينية في أغنيات المديح على شاكلة الأغاني العاطفية. وأخيرا، ففي مقابل الخطاب الديني النصي الحامل لخريطة الواجب والممنوع والممكن، يبدو الخطاب الشعبي حول الدين على استعداد دائم لاختراق قائمة المنوعات، بالنظر إلى انفتاح الذهنية الشعبية على شروط وجودها الاجتماعي الخاصة التي لا تستجيب بالكامل للقائمة الإلزامية المفروضة، وإلى تيسير لا نظامية الخطاب الشعبي لتلك المراوغة، حيث يمكن أن يحضر المروق والتمرد في احتفالياته المفتوحة وغير الخاضعة للمراقبة⁽²⁰⁾.

2 - وثاني هذه المحكات يتصل بالجماعة الاجتماعية، وهو ما نعالنيه لدى الغزالي، وفلاندرز بيتري F. Petrice. واريك وولف E. Wolf، وجيلفورد جيرنز G. Gertz، ودليل ايكلمان D. Eikleman، وروجيه باستيد R. Bastide، وأبركرومبي Abercrombie، وحسن حنفي.

(20) عصام فوزي، مرجع سابق، ص 254.

فالغزالي يفرّق بين دين الخاصة من النخبة الموهوبة في تعمقها للمعرفة الدينية، ودين العامة من البسطاء الذين لا يرون من الدين إلا وجهه الخارجي فقط (21).

وفي صدد حديثه عن ديانة المصريين القدامى، يشير بيتري إلى الدين الشعبي domestic الذي يستخدم في حياة الأسرة، ويعني به الديانة الأوزيرية Osirian القائمة على أسطورة أوزيريس، مقابل الدين الرسمي Official الخاضع للكهنة والدولة (22).

ويميز وولف بين دين النخبة ودين الفلاحين عبر مستويات ثلاثة : فبينما يركز دين الفلاحين على الفرد، ومروره خلال سلسلة من أحداث دورة الحياة مثل الولادة والبلوغ والزواج والموت، فإن تفسيرات دين النخبة لهذه الأحداث تستقر في مصطلحات مجردة، باعتبارها محطات على طريق المسار الإنساني بين الحياة والموت. وإذا كان دين الفلاحين ينشغل بدوره بإعادة تجديد الاحتياجات المعيشية ضد الهجمات العشوائية لقوى الطبيعة والتاريخ، فإن تفسير دين النخبة يقوم على تجديد مسألة الحياة والموت. وفي حين يتوجب على دين الفلاحين مواجهة الفوضى والمعاناة السائدة بين أفراد معيّنين. ينتمون إلى جماعة اجتماعية ملموسة «على الأرض»، فإن تفسير دين النخبة يقرأ تلك الأحداث المؤسفة باعتبارها من وحي الشيطان (23).

(21) أبو حامد الغزالي : احياء علوم الدين الجزء الثاني عشر). كتاب الشعب، دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ، ص 216.

Kokosy L : «survivals of the ancient religion in Egypt» in (The Arabist), E. Lorand univristy, (22) Budapest, 1994, p 67.

Wolf E : Peasant, Prentice Hall Inc New Jersey, 1960, p. 100. (23)

ويخلص وولف إلى تحديد السمة الأساسية لدين الفلاحين على أن له طابعا جامدا ونفعيا ومعنويا، لكنه ليس تساؤليا، حيث يرى أن جماعة الفلاحين لا تقوم غالبا بالتجديد الديني، في حين يستجيب دين النخبة لمتطلبات التجديد⁽²⁴⁾.

أما جيرتز، فيرى أن هناك أكثر من إسلام واحد، وأن كل واحد منه يعكس خصوصية رمزية ثقافية وتجربة مقتنية التاريخية. وفي حديثه عن الإسلام في المغرب، يرهن الدين الرسمي بمجتمع المخزن الذي تسيطر عليه الدولة، ويتميز بأنه مجتمع ترابطي طبقي يسيطر عليه دين الفقهاء وغلبة النصوص، على حين يتواجد الدين الشعبي بمجتمع السببة الذي تسيطر عليه القبائل، ويتميز بأنه مجتمع لا طبقي تحكمه الأعراف ويكون الدين فيه للولي الذي يتميز بالكرامات والخوارق⁽²⁵⁾.

واتساقا مع أستاذه جيرتز، يقر إيكلمان بوجود إسلامين : إسلام رسمي يرتبط بالجماعة السياسية، وآخر شعبي يتصل بالجماعة الشعبية⁽²⁶⁾. ويضع الاثنولوجي الفرنسي باستيد خطأ فاصلا بين ما أطلق عليه «الكاثوليكية المحلية» التي تعتنقها الجماعة الشعبية في البرازيل، وبين «الكاثوليكية الرسمية» التي تميل للطابع الروماني والعالمي، وتعتنقها الجماعة الدينية، ويمثلها الجزويت أو «وزراء الطقوس المقدسة».

فقد لاحظ باستيد أن وحدة الدين الظاهرة ينضوي تحتها شكل من الثنائية، يكون ذا طبيعة تكميلية أو متصارعة، حيث أية ديانة منظمة يتبدى

Ibid; p.101. (24)

Geertz, G. Islam Observed - Developement in Morocco and Indonesia, Yale univrsity press, New Haven. 1968, pp. 29 -33. (25)

Eickelman, D. : The Middle East - An Anthropological Approach, Prentice Hall Inc; New Jersey, 1981, p.79. (26)

لها شكل رسمي وآخر شعبي. فالديانة الرسمية يتم تناقلها بواسطة أشخاص يعينون خصيصا ليمثلوها ويفسروها بين مجموعة المؤمنين بها. أما الديانة الشعبية كما تمارسها الجماعة الشعبية، فإنها لا تتصل إلا في القليل بمؤسسة الديانة الرسمية، لما يسودها من معتقدات ذات طبيعة أميل إلى السحر والخرافة، أكثر منها للدين الملتزم⁽²⁷⁾.

ويقترّب حسن حنفي من هذا التوجه، حين يمايز بين تراث السلطة وتراث المعارضة⁽²⁸⁾ وكذلك أبر كرومبي الذي يرى أن الطبقات الشعبية نادرا ما تبنت في أوربا الأيديولوجيا الدينية السائدة لدى الطبقات الحاكمة المنتسبة إلى نفس الدين، حتّى في أشد ظروف هيمنة المؤسسة الدينية في العصر الوسيط⁽²⁹⁾.

3 - أما المستوى الطبقي للتمييز بين الدين الرسمي والشعبي فيوجد لوي جون ويلسون J. Wilson، وأرنست جيلنر E. Gellner، والباحث الجزائري على الكنز.

ففي دراسته لقيم الحياة في مصر القديمة، يفرق ويلسون بين دين الفقير religion of the poor وتتصل به قيم السلبية والسكينة والخضوع والتواضع والصبر، ودين الغنى ويرتبط بالسلوك القويم وقواعد التهذيب⁽³⁰⁾.

Bastide, R. : Anthropologie Appliquée, Payot Paris, 1971, pp. 83 - 91. (27)

(28) حسن حنفي : «تراث السلطة وتراث المعارضة، مجلة (القاهرة) العدد (164). يولية 1996، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص 10 - 15.

Rude, G. Heology and popular protest, pantheon Books, N.Y. 1980, P.76. (29)

Wilson, J. : «Egypt - The value of life» in (The intellectual adventure of Ancient man), H. and (30) H. A. (eds.) Frankfurt, 1967, p. 112.

ويرى جلنر الدين الشعبي كدين بورجوازي حضري، يقوم على أفكار تنظيمية عميقة، وتدينه أبعد ما يكون عن المظاهر الاحتفالية، إذ يفضل المتعة العقلية في التقوى، وهو أكثر تجانسا مع تطلعه ورسالته التجارية، ويؤكد ذوقه العالي في موقفه المتميز من الريفين البسطاء ودهماء المدن، وربما يعبر الإسلام في رأيه عن مثل هذه الوضعية. أما الآخر الشعبي، فهو دين الفقراء : «من هم بدون جذور وغير مستقرين ومغتربين، وحيث ما يحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماثل أو الهروب، وذوقهم يميل إلى النشوة والإثارة، ومن ثم فإن الانخراط بالنسبة إليهم بمثابة محاولة لنسيان الواقع الاجتماعي المرير»⁽³¹⁾.

كذلك يفرق على الكنز بين الإسلام الشعبي والإسلام الأرثوذكسي، انطلاقا من امتلاك الإسلام الشعبي لخصائص توفيقية ووظائف استرضائية، وضعف علاقة بالتأويل النصّي المكتوب، وتفتحه الأكثر بمقتضى تكيفه مع لغة الحياة العملية، بما يجعله الأقرب إلى الطبقات الشعبية. أما الإسلام الأرثوذكسي أو إسلام رجال الدين، فيتميز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة الوسطى، ويختلف عن الأول لكونه يرتبط أكثر بالممارسة المعرفيّة للنصوص المقدسة، كما أنّه لا يفرض أن يستعمل من قبل الدولة، بل يحاول أن يصبح مؤسسة⁽³²⁾.

على أية حال، فالنقد الذي قد يوجّه إلى هذه المعالجات الثنائية، ينصب على تعامله مع الظاهرة الدينية من منظور خطّي، وعلى اختزاله تعددية خطابها وجماعتها إلى فئتين أو طبقتين، لكل منهما خطابه الخاص. ويبدو اقتراب هذه المعالجات واضحا من التقسيم الذي صاغه روبرت ردفيلد

Gellner, E.: Muslim Society, Cambridge university press, Cambridge, 1981; p. 84. (31)

(32) علي الكنز : «الإسلام والهوية، في (حول الأزمة - خمس دراسات حول الجزائر والعالم العربي)، دار بوشان للنشر، الجزائر : 1990، ص 62.

R. Redfield بين ما أطلق عليه التراث الصغير Little tradition المميز لعامة الشعب، والتراث الكبير great الذي يقتصر على الجماعة المثقفة⁽³³⁾. ذلك أنه علينا ألا نغفل تعدد وتوالد الشكليات الرسمية والشعبية الدينيين، إن على مستوى الخطاب أو الجماعة، وهو ما عناه جرامشي حين أشار إلى وجود تمايزات داخل الدين الواحد : « فكل دين، حتى الكاثوليكية، هو في الحقيقة عديد من الأديان المتميزة وغالبا المتناقضة. فهناك كاثوليكية للفلاحين، وأخرى للبورجوازية الصغيرة، وعمال المدن، والنساء، والمثقفين »⁽³⁴⁾.

ثانيا : بنية الدين الشعبي :

التعرف على بنية الدين الشعبي، وبخاصة في بلد عريق كمصر، ليس أمرا يسيرا، بالنظر إلى حضوره وانسياقه الممتد عبر مسيرة تاريخها، بما جعله ملازما لهذه المسيرة في مختلف هنيئات تطورها.

والسائد أن الباحثين فيه قد شغلوا أنفسهم في التعرف على البعض من أنساقه الاعتقادية، بأكثر مما عنوا بمحاولات فهم مرجعياته وجماعاته ورأسماله الرمزي، تلك التي تشكل بنيته الشمالة تفصيلها كالتالي :

1 - المنظومة المرجعية :

ففي إهاب الدين الشعبي، تتساكن مرجعيات عديدة تحتوي أركيولوجيا من ميراث اعتقادي قديم، ومتضمنات نصية للديانات الرسمية، وسياق تاريخي لحركة جماعاته الاجتماعية، لتنتج مع تفاعلها مركبا دينيا جديدا، يتصل بكل منها وينفصل عنها في آن معا، بالنظر إلى

Redfield, R. : The primitive world and its tranformation, Cornell university press, New York, Ithaca, 1968, pp. 84 - 110. (33)

Gramsci, A. op. Cit.p.240. (34)

ما يطرأ عليها من عمليات تعديل وتخوير وتكيف ومواءمة، كي تؤسس تعايشها داخل الذهنية الشعبية. «يلعب العمق التاريخي الفاعل اجتماعيا للمعتقد أو الدين، دورا كبيرا في تحديد وضعيته بالنسبة إلى هذا المركب الديني الجديد، كما تلعب طبيعة المعتقد أو الدين الوافد، ومدى تعارضها أو توافقا مع طبيعة المعتقد أو الدين السائد، دورا مكملًا⁽³⁵⁾.. نحن إذن مع المنظومة المرجعية للدين الشعبي بإزاء أركيولوجيا نعرض لها فيما يلي :

(أ) الميراث الاعتقادي :

هو ميراث لم يكف عن التعايش في نطاق المجتمع المصري، بل تلبّد في بنية قيمته الدينية التي جاءت مع المسيحية والإسلام، وبقي محافظا على بعض تواجد، أما كعناصر مستترة لا واعية، أو كتيارات تتنازع البقاء مع المعقول الديني العياني، وهو ما عنى وجود طرازين ثقافيين : شعبي ورسمي، لم يكفّا عن التداخل وتبادل الشرطية⁽³⁶⁾.

وتكشف العديد من الممارسات الدينية عن تلبّسها لميراث منحدر من اعتقادات سابقة : فاحتفالات عاشوراء تتسرب عبرها العديد من ممارسات الديانات القديمة⁽³⁷⁾. وكراهة التصوير أو تحريمه يرتبط بحالات الخوف لدى البدائي من كافة الرسوم التصويرية⁽³⁸⁾. والحفلات المصاحبة للموالد تسكنها بعض من دلالات الحفلات القديمة التي تهتم

(35) رفعت سلام، مرجع سابق، ص 209.

(36) محمد حافظ دياب : «الديناميات السوسيوثقافية للخطاب الشعبي العربي، في (الأدب العربي - تعبيره عن الوحدة والتنوع)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص 202.

(37) Douuté, E. : Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Maisonneuve, Paris, 1984, pp. 15 - 16.

Ibid; p. 16. (38)

بالنعش المقدس⁽³⁹⁾. كما نجد ظاهرة إرسال الشكاوي والمتظلمات إلى الموتى، والمنتشرة راهنا، أصولها عن المصريين القدامى الذين كانوا يعتقدون اعتقادا راسخا بأن للموتى نفوذا كبيرا من التأثير على مصائر الأحياء⁽⁴⁰⁾. كذلك يسترعي الانتباه استمرار «الصنمية» Fetishism في حياتنا المعاصرة، رغم الحرب الشعواء التي شنتها المسيحية والإسلام بالذات عليها، ورغم انفصالنا التاريخي عن المرحلة التي ظهرت فيها. فتقديس مزارات الأولياء، هو في جوهره اعتقاد بالصنمية، وممارسة له.

ولكنه اعتقاد وممارسة يأخذان شكلا مسيحيا أو إسلاميا، يكمن في مسيحية أو إسلامية القديس أو الولي صاحب المزار. وخلف هذا «الشكل»، الإيمان بالقوى الخارقة لصاحب المزار، وقدرته المطلقة⁽⁴¹⁾.

ومن الدّراسات التي قاربت هذا الميراث وتداخله مع الإسلام، دراسة الأنثروبولوجي الروسي فلا ديمير باسيلوف V.N.Basilov عن الشامانية الإسلامية بين شعوب وسط آسيا التي تتحدث الإيرانية والتركية، حيث يذكر أن دخولها في الإسلام لم يمنعها من الحفاظ على عناصر معينة في الشامانية، تلائم فكر وممارسات هذه الشعوب المسلمة، وتحدث عن شكلين من : الشكل التركي الرعوي، والشكل التاجيكي الزراعي⁽⁴²⁾.

Decret, F. et M. Fanter : L'Afrique du Nord dans, L'antiquité et civilisation Payot, Paris, (39) 1981, p. 247.

(40) سيد عويس : الابداع الثقافي على الطريقة المصرية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1981، ص 21.

(41) رفعت سلام، مرجع سابق ص 24.

(42) فلاديمير باسيلوف : «الشامانية الإسلامية بين شعوب وسط آسيا»، مجلة (ديوجين)، مركز مطبوعات اليونسكو، العدد (158)، القاهرة، ص ص 7 - 25.

ورصد السوسيوولوجي التونسي خليل الزميتي كذلك بعضا من هذه الممارسات الشامانية على امتداد بعض من المناطق المغاربية⁽⁴³⁾. وعائين ألكسندر فودور A. Fodor رئيس قسم اللغة العربية بجامعة أتيقوس لوران E. Lorans ببودابست وجود تشابه بين الوصفات التي تحتوي على وصف لطاسة التنجيم الموجودة في كتب السحر اليونانية والرومانية وكتب مصر الإسلامية⁽⁴⁴⁾. وتحدث الفولكلوري المجري زلوكاكوسي L. Kakosy عن بعض من الرواسب الدينية الفرعونية الملتحمة مع المعتقد الديني الراهن في مصر⁽⁴⁵⁾.

(ب) المتضمنات النصية :

وتكمن في استيعاب كافة الديانات الإبراهيمية لبعض صيغ الاعتقادات القديمة :

ففي التوراة، نجد إضفاء لتقديس وأنسنة بعض الأشجار، حين تحدّثنا أنّه : «مرّة ذهب الأشجار لتمسح عليها ملكا، فقالت للزيتونة املكي علينا، فقالت لها الزيتونّة أترك دهني الذي به يكرّمني الله والنّاس وأذهب لكي أملك على الأشجار، ثمّ قالت الأشجار للتينة تعالي أنت واملكي علينا، فقالت لها التينة أترك حلاوتي وثمرتي الطيب وأذهب لكي أملك على الأشجار، فقالت الأشجار للكرمة تعالي أنت واملكي علينا، فقالت لها الكرمة أترك مسطاري الذي يفرح الله والنّاس وأذهب لكي أملك على الأشجار، ثمّ قالت جميع الأشجار للعوسج تعال أنت واملك

Zamiti, Kh. : Sociologie de la folie - Introduction au Shamenisme, Maghrebien - Sidi (43)
Hammadi Soltan El Juune, université de Tunis, Centre, d'études et de recherches économiques et sociales, Tunis, 1982.

Foder. A. : «Arabic bowl divination and the Greek magical papyri» in (The Arabist), Op. Cit; (44)
pp 73 - 101.

Kakosy, L; Op. Cit; pp. 65 - 71. (45)

علينا، فقال العوسج للأشجار إن كنتم بالحق تمسحوني عليكم ملكا فتعالوا واحتموا تحت ظلي، وإلا فتخرج نار من العوسج وتأكّل أرز لبنان»⁽⁴⁶⁾.

ويلاحظ كذلك استيعاب الإسلام لبعض صيغ هذه الاعتقادات، حيث حمل الإسلام معه تقنين وأسلمة تقاليد وشعائر قديمة، وبالذات ما يتصل بالأرواح. وتقسيمها طبقا للقرآن الكريم إلى مسلمة وكافرة. صحيح أن الإسلام قد شبه هذه الاعتقادات من حيث المبدأ بالسحر والشعوذة، ولهذا أدانها، لكن تسليمه بتدخلها في حياة الناس، فتح الباب أمام دخولها في الذهنية الشعبية.

ولعل ما يثير الانتباه في هذا الصدد، أن العديد من الأحاديث النبوية الصحيحة، تنص على وجوب الالتزام بتفاصيل دقيقة من سلوك المسلم، بناء على تأثير الشياطين أو الملائكة أو الجن، وتسفر في معالجة تفصيلية لهذه الأحاديث عن شبكة من الأوامر والنواهي الناجمة عن تأثير الجن في ضبط هذا السلوك : فعلى المسلم ألا يستنجي بعظم أو روثه لأنهما طعام الجن. إذ يروي البخاري عن أبي هريرة أنه استفهم من النبي عن سبب استبعاد العظم والروث، فقال : «هما من طعام الجن»⁽⁴⁷⁾. وعلى المسلم أيضا ألا يستقبل القبلة لغائط أو لبول، نظرا «لحرمة القبلة»⁽⁴⁸⁾ ولا يبول في مكان استحمامه، لأن ذلك «يورث الجنون» ولا يأكل ولا يشرب بشماله، لأن الشيطان يأكل بها، وإذا لم يذكر اسم الله على الطعام «فإن الشيطان يأكل معه ويفسد عليه طعامه». وإذا سقطت من يده لقمة، عليه «أن يأخذها وأن يميّط ما كان بها من أذى ويأكلها ولا يدعها للشيطان». وعليه

(46) العهد القديم، سفر القضاة، الاصحاح التاسع، مطبعة عنتر، القاهرة، 1966، ص 365 - 366.

(47) صحيح البخاري (الجزء الخامس)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1958، ص 58.

(48) صحيح مسلم بشرح النووي، مصدر سابق، ص 153.

الآ يشرب من ثلثة الإناء لأنها «كفل الشيطان»، ألا يطأ امرأته في أول الشهر ولا في آخره ولا في منتصفه، لأن الشيطان يشاركه عندئذ في وطنها، فيبني معه بها ويشاركه في ولده منها». ولا يغشى امرأته إذا احتلم قبل أن يغتسل، لأنه إذا لم يفعل «خرج الولد مجنوناً» (49).

وإذا تشاءب المسلم، فعليه «أن يمسك على فمه : لأن الشيطان يدخل فيه»، وليس له أن يتغوط في مكان مكشوف «لأن الشيطان يلعب بمقاعد ابن آدم»، فإذا كان في الصلاة، فعليه أن ينتبه، لأن الشيطان قد «ينفخ في دبرته حتّى يخيل إليه أنّه قد خرجت منه ريح»، أو «يفتح مقعدته فيخيل إليه أنّه أحدث ولم يحدث». وإذا سمع ديكاً يصيح، عليه أن «يسأل الله من فضله»، لأن الديك «رأى ملاكاً». أما إذا سمع حماماً ينهق، فعليه أن يذكر اسم الله، لأن «على ظهر كل بعير شيطان». فإذا سافر في عمل أو تجارة، ليس له أن يسافر وحده، لأن «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان»، فلا يتكون الركب إلا من ثلاثة فأكثر. ولهذا «لا يخلون رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما» (50). وإذا دخل بيته «وترأى له سوادان» في زاوية البيت، عليه أن يضربه قبل أن يتكلم «فإنه شيطان» فإذا حلت العمة عند العشاء، عليه أن «يكفّ صبيته، أي يمنعهم من الخروج في ذلك الوقت «لأن للجن انتشاراً وخطفة، وللشياطين في ذلك الوقت إيذاء لكثرتهم. فإذا ذهب ساعة من العشاء، لا بأس أن يخلي صبيته «وأغلق بابك واذكر اسم الله، وأطفئ مصباحك واذكر اسم الله، وأوك سقائك واذكر اسم الله، وحمّر إناءك واذكر اسم الله، فإن الشيطان عندئذ لا يفتح غلقاً، ولا يخل دكاء، ولا يكشف آنية» (51).

(49) نفسه، ص 152.

(50) صحيح البخاري، مصدر سابق، ص 59.

(51) صحيح مسلم بشرح النووي، مصدر سابق، ص 153.

(ج) المسار التاريخي :

دراسة مرجعيات الدين الشعبي تظل منقوصة، ما لم تتم مقارنة السياق التاريخي لحركة جماعته الاجتماعية، ما دام هذا السياق يعكس تفسيرات وتصورات متعددة لتعاليم الدين، على ما يذكر ميخائيل جيلسينان M. Gilsenan (52).

ذلك أن سياق تاريخية هذه المرجعيات يظل الإطار الذي يعينها، ويفتح الطريق أمام استيضاحها، وإن وجب الإقرار بأن تحولات هذا السياق، مهما بلغت شدتها، لا تلغي البنى التراثية المرجعية بمجرد وقوعها. فهذه البنى تمتلك من مقومات الاستمرار ما يجعلها تتخطى حدود مرحلتها المنقضية، ولكنه التخطي الذي لا يتحقق إلا من خلال التفاعل مع الأوضاع الجديدة بأشكال متفاوتة (53).

وعلى طول التاريخ المصري، مثل الدين الشعبي في بعض من توجهاته، أحد المركبات الحيوية لجماعته، حين امتزج بالدوافع الاقتصادية والسياسية المكافحة للتنظيم الفظ للدولة التسلطية والمنظومات السياسية للشركات أو الطبقات المستغلة، والمقاومة للسيطرة الأجنبية.

وراهنا، يبدو الانطواء على هويته الدينية الاعتقادية هي الملاذ، ساعدت عليه الشروط الأقل مواءمة للتقدم التقني، وصدمة الهيمنة الاستعمارية والهزات السياسية والحروب والابتزاز، وتشظي جدل التقليد والتحديث المعاق، بما يحمله من تناقضات سيطرة الثقافة الإعلامية، وثقافة التغريب الرث، والثقافات المضادة للدولة التسلطية كما في الحركات الدينية الاحتجاجية، في ظل عولمة طاغية تبتغي السيطرة على مقدرات الشعوب في عملية استلاب قسري، تضعف من هويتها الحضارية، ناهينا عن أن

Gilsenan, M. : Recognizing Uslam, Groom Helm, London, 1983, p.26. (52)

(53) رفعت سلام، مرجع سابق، ص 240.

أغلب فئات جماعته الشعبية قد احترقتها الأسئلة المتناقضة، وهمشتها التبدلات الاقتصادية والاجتماعية، وكلها اعتبارات تضيف طاقات متجددة لدين اعتقادي شعبي، يقف على ضفاف الملة، في متتالية تبدأ بالله، مروراً برسوله، فالأولياء والقوى فوق الطبيعية، دون أن يؤدي بها ذلك إلى التحجر في مؤسسات شكلية.

ويبدو ضروريا هنا التشديد على أن تأثيرات الرأسمال الرمزي المرتبط بالدين الشعبي لا تكمن تاريخيا في فعاليته الأدائية فحسب، وإنما كذلك في وظائفه الكامنة (تحقيق التوازن المستعاد في الجماعة، اكتشاف معنى ما للعالم الرمزي، تأكيد الهوية، القدرة على التلاؤم مع متغيرات العصر، القابلية لجدلية الانغلاق والانفتاح والمقاومة والاستيعاب، إعادة تضامن الجماعة، تشكيل مقولات شمولية لتجربة أعضائها، وتوارث شحنة اعتقائية عبر الوعي الجمعي تقيها من الضربات النافذة الآتية من المستغل والطاغية والأجنبي (...))، بما يعني ضرورة الابتعاد عن دراستها تبعا لتقاليد «دراسة الجدوى الفولكلورية».

2 - الجماعة الشعبية

وإحدى المحددات المهمة لبنية الدين الشعبي في مصر تتعلق بحملته، تلك الجماعة التي تلعب دورا أساسيا في إعادة إنتاجه والحفاظ عليه، ورغم أن فئات وشرائح من البورجوازية العليا ومن الطبقة العمالية، وخاصة الصناعية الحديثة، وكذلك مجموعات من المهمشين، تخرج عن دائرة هذه الجماعة، وتدخل بدرجات مختلفة في أنماط من العلمانية. ف شأن الجماعات الشعبية في كل أنحاء الدنيا، تعيش الكتلة الأكبر من المصريين في ظل أنساق معتقدية متعددة، تتراوح ما بين مجموعة متنافرة من الممارسات الطقوسية السابقة على التوحيد، وديانتين سماويتين هما المسيحية والإسلام، يضاف إليها احترام للعلم الحديث. والتناقض البين لهذه

المجموعات العرفانية gnosiques لا يطرح أية مشاكل على حاملها من أعضاء هذه الكتلة، ما دام يلحمها مفتاح الدين، باعتباره مبدأ كل «لوغوس» ومنتهاه.

ويمكن مقارنة أنماط متعددة من تنظيمها (قديسون، أولياء، جمعيات دينية، جماعات صوفية. تجمعات محلية ...). ومع ذلك ورغم، يمكن الإشارة إلى جماعات ثلاث تنضوي فيها :

(1) هناك أولا الجماعة الصوفية، التي لم تتبلور ملامحها التنظيمية إلا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ورغم ظهور طرقها الأقدم.

وتشير التقديرات الحديثة شبه الرسمية إلى وجود أكثر من (120) طريقة صوفية في مصر، منها (73) طريقة مسجلة رسميا منذ عام 1990 أهمها : الأحمدية والبرهانية والرفاعية والقادرية. وقد بلغ عدد الأعضاء المنتمين لهذه الطرق قرابة ستة ملايين بداية الثمانينات، معظمهم من الأميين والفلاحين والحرفيين ⁽⁵⁴⁾، بخلاف أعضاء جدد محتملين دوما، حيث مازالت تجتذب كثيرين ممن لا تستطيع تيارات الإسلام السياسي والتنظيمات السياسية الحديثة جذبهم، إضافة إلى حوالي (2850) مولدا يحضرها أكثر من نصف السكان، يمثلون ما يطلق عليه «دولة الدراويش» ⁽⁵⁵⁾، بما يشي أن هذه الجماعة لم تزل تمثل قوة ورع شعبية، واستقلالية لا تقبل الاحتواء، رغم محاولات مناهضتها.

البعض من الطرق الصوفية، مثل الأحمدية والبرهانية، ريفي المنشأ وتوجد جذوره في الدلتا، وأخرى وفدت وتمصرت مثل التجانية

(54) «التصوف الإسلامي، مجلة المشيخة العامة للطرق الصوفية، رقم (34)، يناير 1982، ص 9.

(55) محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ودولة الدراويش في مصر، المركز العربي للصحافة، القاهرة، 1979.

المنتشرة في الحضر والمدن الكبرى، وثالثة مثل القادرية تنتشر في مناطق السواحل، وأكثر أعضائها من الصيادين. فيما الطريقة الشاذلية تلبي احتياجات الطبقة العاملة⁽⁵⁶⁾.

وتتبدى أنشطة هذه الطرق الرئيسية في إحياء حلقات الذكر الأسبوعية، والمجالس في المساجد والزوايا التابعة، وزيارة مقامات ومقابر الأولياء، والاشتراك في موالدهم. ويمثل التشفع بالأولياء من آل البيت ومؤسسي الطرق محورا رئيسيا في ثقافتها. وتدخل الكرامات في المفهوم الواسع على قوة الأولياء الروحانية التي ينقلونها لمريديهم، وهذه القوة الروحانية تسمى «البركة».

وتعد مصر البلد العربي الوحيد الذي توجد به فرق صوفية لها أساس شرعي دقيق، حيث تقوم الدولة بتقنين تنظيماتها (المشيخة العامة للطرق الصوفية، والمجلس الأعلى للطرق الصوفية)، والتي تقوم بدورها بتعيين المشايخ والوكلاء والنواب والحلفاء والنقباء، إضافة إلى أن الإسلام حتى نهاية القرن التاسع عشر كان مشبعا على المستويين الرسمي والشعبي بالصوفية.

وتقوم العلاقة بين الدولة المصرية والجماعة الصوفية على «الإكساب المتبادل للشرعية» بتعبير رونالد روبرتسون R, Robertson، ويراه : «شكل من إكساب الشرعية يختلف عن المفاهيم الغربية لتلك العملية التي تعتمد هناك على التصديق الرأسي، بواسطة تأييد النظام لتلك الرؤية الخارجية

(56) بيير جان لويزار : «الصوفية المصرية المعاصرة، ترجمة منحة البطراوي، مجلة (مصر والعالم العربي)، رقم (2)، يونيو 1994 مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (CEDJ) القاهرة، ص ص 140 - 142.

الصادر من قبل السكان المرتبطين بها، فيما الإكساب المتبادل يقوم على الإكساب الأفقي للشرعية من مظهر اجتماعي للآخر» (57).

(ب) وهناك ثانيا الجماعة الاعتقادية، من التي تعيد إنتاج العديد من المعتقدات، حين شخصت الطلبة والمعزّم والضمّار والحوّاش من ذوي القدرة السحرية، وتعاطت الزار والشبشبّة وتحضير الأرواح والتعازيم والتعاويد وقياس الأثر وفتح الكتاب وضرب الرمل ووشوشة الودع وقراءة الفنجان والمندل والحجاب والحرز والتمويطة، وألقت بهمومها على أضرحة القديسين والأولياء ومساكن الأقطاب، وأنابتها في الشفاعة لها، وصوّرت الملائكة والقرين والأسياذ والعمار والجان والعفاريت، وفصّلت حالاتها وأماراتها، وأسكنتها منازل ومقامات، وراحت ما يدفع أذاها ويجلب خيرها. وتحدثت عن هواجس الأجداد والأرواح التي تسكن أجساد بعض من أعضائها وتسيطر عليها، فيما اصطلحت عليه هذه الجماعة بالجذبة أو اللطشة أو اللمس أو المسّ، وعن بقرة دمنهور التي نضحت مؤخرا بحليب صوفي.

ذلك أنّه إذا نجحت المصيبة لدى هذه الجماعة عن ممارسات طائشة، أو عن أخطاء في التقدير وطرق غير ملائمة، جرى الإيحاء بأنّها لم تنتج عن الصدفة، بل عن فعل القوى الخفية، التي ينبغي التوسل إليها بطرق تحمل نفس الطابع.

وتتأتى صعوبة رصد هذه الجماعة بسبب من ضنّ أعضائها عن البوح بمخزونهم الاعتقادي، بما يجعلها أقرب إلى الجماعة الداخلية ingroup ذات الانطواء الذاتي، ومن ثم ليس من اليسير معرفة كل أسرارها، تلك التي يعتبرها أعضاؤها من قبيل السرّ والخفاء، إضافة إلى أن هذه الجماعة

Robertson, R. : Globalisation - Social Theory and Global culture, Sage Publications, London - (57) New Delhi, 1196, p. 119.

تفترض بجانب أعضائها الفعليين، وجود أعضاء آخرين محتملين، يقتربون من سابقهم في المشاركة في التمثيلات والمشاريع، ويشاطروهم معايير لسلوك لم يتخذوه بعد.

وتتكون بنية الجماعة الاعتقادية في العادة من : ممارسين محترفين وغير محترفين، يلعبون الدور الأساسي في الحفاظ على الممارسات الاعتقادية واستمرارها، ومساعدتين يتحلّقون حول الممارسين ويتوسطون بينهم وبين عملائهم، وأتباع وهم مجموعة من المنتفعين، ومعتقدين وهم الجمهور المستقبل للممارسات الاعتقادية، من يلجؤون إليها، لا بقصد حل مشكلاتهم فحسب، بل لإثراء وجودهم بنكهة رمزية على ما يذكر أندريه لوبريتون A. Le Breton (58)

وثمة منظومة من القيم تتبدّى لدى أعضاء هذه الجماعة، وتشيع بينهم، وتتحكم في سلوكهم، وإن تشكلت في صور ذهنية غير محددة. وبدرجات غير متساوية بينهم. يقف على رأس هذه القيم الاعتقاد في وجود عالمين : عالم أصغر microcosm هو عالم الإنسان والجماعات البشرية، وآخر أكبر macrocosm هو عالم الكائنات الخفية، وهي قوى غير مرئية، ولكنها كلية الحضور، وأكثر تأثيراً من القوى الطبيعية في أحداث مصلحة أو شقاء بعض الأفراد في العالم الأصغر. والوسيط بين هذين العالمين هم الممارسون، والذين يسهلون العبور بينهما، عن طريق استخدام الحمانل السحرية.

وبالتوازي مع هذه القيمة، الإيمان بتوهج الدلالات فوق الطبيعية التي تمتلكها هذه الكائنات، وإحلالها محل الفعل الاجتماعي في إيجاد الحلول لكافة المشاكل التي يعاني منها المعتقدون، وتقديس كل ما هو موضع ثقة

Le Breton, A. : Athropologie du corps et modernité, PUF, Paris, 1990, pp. 81 - 82. (58)

في معتقداتهم، إن موضوعات رمزية أو أشياء أو غيرهم، باعتبارها محملة بقوى مختلفة ومتفاوتة الفعالية..

وقد أظهر دوليستر A. Delestre أن عالم المعتقدين يرتبط بالأهمية المنوطة بالدين، حيث كلما أولوا اهتماما أكبر بالدين، زاد إيمانهم بالمعتقدات، وخلص إلى أن المعتقدات مرتبطة بالإحساس الديني، حيث كلاهما يتبديان لديهم في الإيمان بفكرة السببية الغامضة، وفي الأهمية المنوطة بالعلامات (59)

(ج) الجماعة الجماهيرية :

ويمكن معاينة هذه الجماعة في حال توافر ظروف بعينها، يقف على رأسها أزمة انتقال في تطور التكوين الاقتصادي الاجتماعي، وظهور ممثل معبر عن آمالها، وتحلل المؤسسات الاجتماعية التقليدية، وارتباط أعضاء الجماعة بعلاقات عشائرية وعصبية بالمعنى القديم.

وتتخذ هذه الجماعة إما شكل جماعة مهدوية أو شعبية، تصل المجال التيولوجي بحقل النضال الاجتماعي.

تقوم الجماعة المهدوية في مصر على الاعتقاد في قوة المهدي الخارقة، الذي يتقدم كمخلص، وعلى رفض أو مقاومة النظام القائم، ومن أمثلتها دولة الفاطميين، والحركات ذات التكوين الفلاحي والقيادة البدوية التي انفجرت كثورات مسلحة أيام الحملة الفرنسية ومحمد علي والخديوي إسماعيل (60) أما الجماعة الشعبوية، فتتسم بالاعتزاز بالماضي

Delester, A. : Clément xv - Pretre Lorrian et Pope à cléinery, Presses universitaires de (59) Nancy Edition Serpenoise, Nancy, 1985, p. 122.

(60) لمزيد من التفصيل، يراجع : أحمد صادق سعد : «في الحركات المهدية المصرية الأخيرة، في المجلة الاجتماعية القومية»، مايو 1988 المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناحية،

القاهرة ص ص 59 - 85.

التراثي، وبأن التغيير سيأتي عن طريق المستبد العادل، وبإيمان شبه ديني بفضائل الرجل البسيط الذي لم تلوثه المدينة بإغراءاتها وبقاداتها الفاسدين، وعدم ثقتها بالسلطات القائمة. واحتقار السياسيين والمسؤولين⁽⁶¹⁾. ومن أمثلتها ما سجله الرحالة الفرنسي سونيني C. Sonnini عن اضطرابات قام بها فلاحو الصعيد ضد سلطة الممالك في ثمانينات القرن الماضي⁽⁶²⁾، وما ذكره الجبرتي عن «هبة» القليوبية عام 1807⁽⁶³⁾.

3 - الراسمال الرمزي :

وعلى امتداد تاريخها، عرفت الجماعة الشعبية المصرية، على اختلاف طبقاتها وفناتها وبيئاتها ومراحلها التاريخية، منظومة متنوعة الأصول ما بين الديني والاعتقادي والبراجماتي من المعتقدات والمعارف الشعبية، جسدتها عادات وتقاليد، وعبرت عنها آداب وفنون ولغة بعينها سرت في حياة هذه الجماعة اليومية، ومثلت مستودعا لمشاعرها وإدراكاتها واحتياجاتها.

تلك تنويعات تمثل فيضا غنيا من الرموز والقيم والعلامات، تنطوي على التوافق والتناقض، وتعيد إنتاج حضورها في حياة جماعتها، وتمثل أجوبة لأسئلتها أمام الوجود والطبيعة والتاريخ. وهي بهذه الكيفية لا تعد وحدة مطلقة مغلقة على ذاتها بل تسوية غير متجانسة من شبكة تعارضات وتداخلات مركبة، تضفر خيوطها المتقاطعة وحدة هذه المتعارضات، والفعاليات المتبادلة فيما بينها، بالنظر إلى تجادل قوى جماعتها

(61) فلاديمير جيورجيفنيك خوروس : الشعبية - ماضيها وحاضرها ومستقبلها وترجمة زويا جريديني، دار الفارابي، بيروت، 1986 ص 11.

(62) Sonnini, C. : Traveling in Upper and Lower Egypt, Helen Rivlin, London, 1972 ; pp 173 - 175.

(63) عبد الرحمان الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار (الجزء الرابع، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1967، ص ص 63 - 65.

من طبقات وفئات ذات مصالح متناقضة، ومن مؤثرات خارجية ورهانات ثقافية متتابعة، وما تمخضت عنه هذه المكونات الشّمالية من مركب تراثي، حكمه السياق التاريخي المشترك لهذه القوى وأقام حضوره عبر الأجيال، باعتبارات تفصله مع تشوقاتها الدينية، وتمثله لرهانات صراعها الاجتماعي (64).

على أن صعوبات بعينها تواجه من يتصدى لتصنيف المادة الفولكلورية المتصلة بالدين الشعبي، منها تعسف أية محاولة لتصنيف هذه المادة، باعتبار تداخلها مع مكونات التراث الشعبي في المجل، وصمت أدلة الفولكلور المعتمدة غالبا على ذكر تفاصيلها، وهو ما يبدو واضحا على سبيل المثال في (دليل الفولكلور الايرلندي المشهور، حيث أحلّ تعبير «التراث الديني الشعبي» محله، واقتصر في ذكر مواده على ما يتصل بالله والملائكة، والمعتقدات الخاصة بالعهد القديم، والتقاليد والأحداث الخاصة بالمسيح والعذراء والقديسين (65).

يضاف إلى هاتين الصعوبتين، ورود هذه المادة متضمنة في مصادرها عادة (66). ومع ذلك ورغمّه، فثم إمكانية لتقديم محاولة في تصنيفها كالتالي :

(64) محمد حافظ دياب : «التراث الشعبي وسؤال الحاضر، من أعمال ندوة (المأثور الشعبي في الوطن العربي - قضايا وتحديات)، مركز البحوث العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، يوليو 1998، ص 4.

(65) Suillebham, h. and H. Jenkin : A Handbook of Irish Folklore, 5 th ed; London, 1993, pp. 189 - 197.

(66) من هذه المصادر ما يشير إليه الباحث الإسرائيلي ميخائيل وتتر، وأهمها : أعمال عبد الوهاب الشعراني، وريقيليا شلبي، والجبرتي، وادوارد لين، وعلى مبارك، وزويمر، وبلاكمان، يراجع : Winter, M. : Popular religion in Egypt since the Mamluks in (The Arabist), op Cit; pp. 104 - 117.

أ) المعتقدات والمعارف :

ويذكر محمد الجوهري أنه : «كان من الشائع أن يطلق على هذه المعتقدات في الماضي اسما ينطوي على حكم قيمي واضح، إذ كانت تسمى خرافات أو خزعبلات. ومن الواضح أن هذه التسمية كانت صادرة من رجال الدين الرسميين، لأن المعتقدات التي تدور حول هذه الموضوعات الغيبية، ولا تتفق وتعاليم الدين الرسمي، لا تستحق من وجهة نظر أصحاب هذا الدين اسم معتقدات (67) .

وتنطوي هذه المعتقدات والمعارف على الآتي :

- الاعتقاد في الكائنات العلوية والسفلية، مثل الجن والعفاريت والمردة والهواتف والملائكة وأرواح الموتى وأرواح الأشياء.
- الاعتقاد في الأمكنة والجهات، مثل أضرحة الأولياء والتوائم، وآبار المياه والخرابات، وكذلك نواح معينة (68).
- طقوس الفأل والتطير وتشمل الاعتقاد في أشياء وأفعال تجلب الحظ وأخرى مكروهة. والتوقّي مما يجلب الشر أو النحس، واللعن باستعداد القوى غير المنظورة، والتبرك جلب الخير، والعين والأيام والأعداد (69).

(67) محمد الجوهري : الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية - الجزء الثاني من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993، ص ص 49 - 50.

(68) لعبت الجهة اليمنى دورا ملحوظا في جذور الثقافة الشعبية العربية، لما وجدته من احتفالات ورموز مرتبطة باليد أو القدم اليمنى. ولعل مكانة هذه الجهة تشير لثقافة مرتكزة على اللين والحب والتقارب بين الناس أو بينهم وبين الطبيعة. لمزيد من التفصيل، يراجع علي زيعور : اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص ص 68 - 69.

(69) مثال ذلك ما ورد في صحيح مسلم لنص الحديث الشريف «العين حق». ولو كان شيء سابق القدر، سبقته العين.. يراجع : صحيح مسلم بشرح النووي، مصدر سابق، ص 171.

- الاعتقاد في استقرار الغيب، كالكشف عن المستقبل، والإيمان بالسحر والتعزيم، والاعتقاد في الأولياء، والإيمان بالهبات وما يدخل في باب القرايين.

- طقوس الطهارة والنجاسة، وخاصّة أثناء الوضوء والصلاة، والمعمودية، والغطاس، والختان، والتغوط والتبول، وفترة الحيض، والجماع، والاحرام، وتديير الموتى (70).

(ب) العادات والتقاليد :

ويشار هنا أن كتب الفقه تتناول كثيرا من جوانب الحياة اليومية لأعضاء الجماعة الشعبية المسلمة، بما فيها أنماط السلوك، والأطعمة والأشربة وآدابها، والنذور، وآداب الزيارة، والاستنجاد بالقبور، والعشق والعشاق، وتديير الحبالى، وتربية الأطفال، والنظافة، والأضاحي، والتقاليد المشروعة وغير المشروعة، والحلال والحرام، والأوامر والنواهي، والمواظب والآداب وغيرها من التي ينبغي أن يتحلّى بها هؤلاء الأعضاء في حياتهم اليومية، وتحدد علاقاتهم بالآخرين (71).

ويمكن إجمال هذه العادات فيما يلي :

- عادات دورة الحياة، وبخاصة ما يتصل بالمتضمنات الدينية لمناسبات الميلاد والتسمية والسبوع والختان والزواج والوضع والمرض والوفاة.
- عادات الحياة اليومية، مثل عادات ومراسيم المأكّل والمشرب، واللائق وغير اللائق من الملبس، والعلاقات الاجتماعية، والموقف من الغريب والخارج على العرف والمألوف، وفض المنازعات.

(70) لمزيد من التفصيل حول طقوس الطهارة والنجاسة. يراجع : أحمد بيضون : كلمن - من مفردات اللغة الى مركبات الثقافة، دار الجديد، بيروت، 1997، ص ص 230 - 253.
(71) أشار ابن النديم إلى مجموعة كبرى من الكتب الفقهية التي تتناول هذه العادات يراجع. ابن النديم : الفهرست. المكتبة التجارية، القاهرة، 1348 هجرية، ص ص 209 - 221.

- المواسم والأعياد الدينية، مثل رأس السنة الهجرية، وأوائل الشهور العربية، وشهري رجب وشعبان، ورمضان وعاشوراء، ومولد النبي، وموالد القديسين والأولياء، والعيدين، والحج، والنيروز.

(ج) الآداب :

وتشمل تنوعات متعددة من الأجناس التعبيرية منها :

- سير القديسين، وهو ما نجده منذ العصور الوسطى الأوروبية. بمثل ما يورده المؤرخ «السوفيتي» آرون جورفيتش A. Gourevitch حين ذكر أنه : «في العصر الوسيط، كانت سير القديسين هي الجنس الأدبي الأكثر شيوعا. والأعمق شعبية» (72).

- المغازي، وتمثلها مجموعة الوقائع والأوامر والرسائل المتصلة بالغزوات والفتوح والسرايا في عهد الرسول (73).

- السيرة النبوية، مثل ما قدمه ابن اسحق، وابن هشام، والزهري، والزرقاني وغيرهم (74).

- المدائح النبوية، كما أوردها البوصري، والصيرمي، وعبد الرحيم البرعي.

Gourevitch, A. J. : Les Catégories de la culture médiévale, traduit par N. Godneff et H. Coirtin, Gallimard, Paris, 1983, p. 8.

(73) يمكن مراجعة تصنيف مالك بن أنس للمغازي. أنظر : ابن سعد كتاب الطبقات الكبير (الجزء الخامس)، دراسة وتحقيق زياد محمد منصور، سلسلة (أحياء التراث الإسلامي)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1983، ص 161.

(74) لمزيد من التفصيل حول إعادة إنتاج السيرة النبوية، يراجع : محمد حافظ دياب : «الدين والمغامرة الإبداعية - السيرة النبوية نموذجا، في (الدين في المجتمع العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص ص 121 - 161.

- الإنشاد الديني، وتأتي منظوماته الشعرية وصيغه الأدبية في إطار الموضوعات الدينية، مثل المدائح النبوية والابتهالات والتسابيح والتّهليل والتكبير والصيغ المتعددة لقصة المولد النبوي (75).

- الإسرائيليات، وهي تلك القصص المنسوبة إلى وهب بن منبه وكعب الأحبار، والحاضرة في كثير من كتب التفسير القرآني والقصص النبوية (76).

- الأغاني الدينية، وتشمل الأغاني الصوفية، وأغاني الحج، والمدائح الدينية حول آل البيت والأولياء (77).

- قصص الأنبياء، وقدمها الكسائي، والثعلبي النيسابوري، والبيهقي، والأصفهاني، وابن كثير، وأخرى مجهولة المؤلف.

(75) محمد عمران : «الإنشاد الديني الشعبي - المقومات الفنية والثقافية، في (دراسات في علم الفلوكلور)، محمد الجوهري وآخرون، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1998، ص ص 265 - 288.

(76) يورد محمد رجب النجار أن التراثين العرب من علماء التفسير لم يجدوا غضاة في تضمين هذه الإسرائيليات شروهم، وذلك أنهم لم يستطيعوا التخلص من تأثير القصص المجانبية الخارق، والتي كانت تشبع نهم الخاصة والعامة إلى معرفة المزيد من تاريخ الأنبياء وقصص الأمم البائدة وأساطير الأولين : يراجع : محمد رجب النجار : «مصادر الموروث الشعبي في التراث العربي، من أعمال المهرجان الوطني الثالث للتراث والثقافة بالملكة العربية السعودية، الجنادرية مارس 1987، ص 14.

(77) تشيع الأغاني الدينية في الإسلام منذ أغنية (طلع البدر) الذائعة التي تغنت بها نساء المدينة على أنغام الدفوف في استقبال النبي عند الهجرة وكذلك أغنية العمل التي ترم بها النبي والمسلمون عند حفر الخندق أثناء غزوة الأحزاب، ومطلعها :

والله لولا الله ما اهتدينا

ولا تصدقنا ولا صلينا ..

وهي لا تزال حية حتى اليوم

- حكايات الصالحين، وردت في أدبيات التصوف شعرا وقصصا يفيض بالمعجزات والكرامات والخوارق⁽⁷⁸⁾.
- النداءات، وتستخدم للدعاء والاستغاثة والاستجارة⁽⁷⁹⁾.

(د) الفنون والثقافة المادية :

وتحوى مجالات التشكيل والعمارة والحركة والموسيقى، من مثل :

- التغني بالقرآن.
- الموسيقى المصاحبة للمدائح والأغاني.
- الرقص المرتبط بالمعتقدات في مناسبات الذكر والمزار والمواكب الصوفية.
- فنون التشكيل (صور القديسين، الأيقونات، فانوس رمضان، عروسة المولد. الرسوم الجدارية، خاتم سليمان، قمقم سليمان...).
- الأزياء والفرش والستور.
- العمارة، وبخاصة ما يتصل بالحرم القدسي والحرم المكي وضرائح آل البيت والأولياء.
- الحروفية.

(78) لعل من أحدث ما أخرجه المطابع حول حكايات الصالحين حكاية سيدة مصرية مسيحية ومعجزاتها بعد وفاتها : يراجع : الراهب القس بطرس الانبا بولا : الفصن المشمر - سيرة عطرة ونهاية مجيدة لإنسانة بارة رحلت عنا العام الماضي، دار الصفا للطباعة القاهرة، 1997.

(79) ليس أدل على ذلك من نداءات زوار السيدة زينب لها بعبارات «أم هاشم»، «الست»، «عالية المقام»، «طب العيان»، «أم المساكين»، «أم الأيتام»، «أم العواجز»، «أم مصر»، «صاحبة الشور»، «محكمة المظالم»، «ندهة المنضام»، «صاحبة الندهة»، «ست النساء والرجال»، «صاحبة الذهب السايح»، «أم الرضا»، «رئيسة الديوان». يراجع : نادية محمد أبو زهرة : «تصور الحب والنور عند زوار السيدة زينب بالقاهرة، مجلة (الف)، العدد الثامن، ربيع 1988، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ص ص 124 - 125.

هـ) اللغة :

وتتصل بمنظومة من المفاهيم والمقولات ذات قوة التأثير الاعتقادي، بما يعني قيامها بدور المعبرة والحارسة لما يختزنه الدين الشعبي من حمولات دينية واعتقادية ورجمانية، والمستجيبة لمقتضياته ومتغيراته، وذلك على عكس لغة الدين الرسمي المجردة، التي تجعل تأويل النص مقصورا على الصفة، وإن جاز وجود هذه اللغة المجردة لدى المتصوفة⁽⁸⁰⁾.

والملاحظ أن النظرة إلى لغة الدين الشعبي تتوزع ما بين عدم الاعتراف بها، باعتبارها «شفرة المتسولين» Code de mendiants كما يطلق عليها أغابيف A. Agapeyef، أو تمجيدها «كلغة إيمانية» Langue de Croyance على ما يذكر دوبيفر E. Dobehofer⁽⁸¹⁾. وتشتمل مكوناتها على التالي :

- أسماء الله الحسنی واستخداماتها السحرية⁽⁸²⁾.

- الأسماء المقدسة التي تسعى إلى إعطاء فعالية حضور على مستوى العالم وملء أحداثه⁽⁸³⁾.

(80) محمد حافظ دياب : سيد قطب - الخطب والأيدولوجيا (الطبعة الثالثة)، دار موفيم صاد، الجزائر، 1992، ص 53.

(81) Mathis, P. : Le Corps et l'écrit, Edition d'Aubier et Montaigne, Paris, 1981, p.26.

(82) قدم محمد الجوهري أطروحة حول هذا الموضوع بجامعة بون بألمانيا عام 1966، ولم يقدر لها حتى اليوم أن تترجم إلى العربية.

(83) لمزيد من التفصيل حول الأسماء المقدسة، يراجع : كلود ليفي ستراوس : الفكر البري، نقله إلى العربية وقدم له بتعليق عليه نظير جاهل : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1984، ص ص 229 - 258.

- اللغة التعزيمية، أو «الخنقاطريات الكبرى» بتعبير الساحر المصري المعاصر محمود نصار⁽⁸⁴⁾، والتي تمزج الصيغ الدينية بالخواشي الباطنية والأرقام، كما يبدو في المكونات التدوينية لحماثل سحرية عديدة كالحجاب والتحويلة والحرز والتعويدة والوفوق⁽⁸⁵⁾.

- الحروف، والتي حملها المتصوفة قيمة باطنية ومدلولات قدسية، بتفريقهم بين الحروف النورانية والظلمانية، كما يبدو في أعمال علي بن الحرالي، أبي عبد الله الجزولي، وسهل التستري، وابن مسرة والنفري، والقاشاني، والحلاج، وابن عربي⁽⁸⁶⁾.

- الزخارف الخطية، مثل التي تستخدم في الوشم، والتصليب، والتشليخ، والتشريط، على ما ورد لدى وينفريد بلاكمان

(84) محمود نصار : التحف الجوهريّة في العلوم الروحانيّة (الجزء الثالث)، مكتبة الجمهورية بشارع الصناديق، القاهرة، بدون تاريخ، ص 6.

(85) المصدر نفسه، ص 13 - 31.

(86) رغم اتفاق المتصوفة على أهمية الحروف ونسبيتها، فإنهم يختلفون في توظيفها. إذ يرى الجريطي والبوني أن لها خواصا سحرية، يؤدي كشفها إلى استجلاء جملة من الحقائق، كالأمور المستقبلية أو حلّ المشاكل المستعصية، أمّا التستري، فينظر إليها، لا كوسيلة لنيل قوة خارقة أو مزاوله أنشطة سحرية أو إنشاد غرض دينوي، بل يعتبر ذلك انحرافا لا يصح لمن يسلك الطريق. يراجع : محمد بن عبد الله بن مسرة، رسالة خواص الحروف وحقائقها وأصولها، تحقيق محمد كمال جعفر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1975، ص 32.

W.Balackman (87)، وعبد الكبير الخطيبي (88)، ويوسف فضل (89)،
وصفوت كمال (90).

- الصيغ الاعتقادية كجهاز ترميز كامل لكل ما يتصل بممارسات
الدين الشعبي وجماعته.

وقدرة هذه اللغة أنها تستمد سلطتها من قيمها المتعالية، وأقصى ما
تفعله ملفوظاتها أن تمثل هذه القوى وتبرزها وترمز إليها، بما يعني أنها
لا تقول مجهولها عبر دلالاتها الصوتية أو الخطية فحسب، بل عبر حقلها
الدلالي، بما يمثله من فعالية لا تقوم وفقا لقوانين العالم المادي، بل طبقا
«لقوانين» خاصة، تنطوي على علاقة متجاذلة مع العوالم الدينية والاعتقادية
واليومية، بما يقتضي النظر إليها عبر مستوياتها التركيبية والدالية والتداولية.

ثالثا : المساهمات البحثية :

ورغم ما لقيته هذه المادة من اهتمام ملحوظ بين دارسي التراث
«الشرقي» من الغربيين، فقد ظلت طبيعة ودور وتاريخ الدين الشعبي لدينا

(87) تورد بلاكمان أن معظم الأقباط في صعيد مصر يحملون وشم الصليب على بطن الرسغ،
اعتقادا منهم بأن الأحباش سيغزون مصر ويقتلون كل الأقباط مع المسلمين، إذا لم
يظهروا لهم تلك العلامة. يراجع : وينفريد بلاكمان : الناس في صعيد مصر - العادات
والتقاليد، ترجمة أحمد محمود، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،
القاهرة، 1995، ص 34.

(88) يذكر عبد الكبير الخطيبي أن عادة وشم الصليب تعرف عند المسلمين في جنوب مدينة
وهران بالجزائر. يراجع : عبد الكبير الخطيبي : الاسم العربي الجريح، ترجمة محمد
بنيس، دار العودة، بيروت، 1980، ص 64.

(89) يوسف فضل حسن : الشلوخ - أصلها ووظيفتها في السودان وادي النيل الأوسط، دار
جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم 1986.

(90) يتحدث صفوت كمال عن التشريط لدى جماعة الفا دوجا في النوبة حتى وقت قريب
يراجع : صفوت كمال : «أفراح النوبة»، مجلة (الفنون الشعبية)، العدد الأول، يناير 1965،
القاهرة، ص 122.

موضع سوء فهم، لا يكاد يتناولها بحث، مما أدى إلى حرمانها من اهتمام جدير بها. ويقترح الباحث الجزائري محمد أركون صوغ إسلاميات تطبيقية Islamologie Appliquée، تستهدف دراسة تعابير الشفاهية، ومعاشه غير المكتوب، والكتابات غير النموذجية المتعلقة به، وأنظمتها الدلالية غير اللغوية من ميثولوجيات وشعائر وموسيقى وعمارة وبنى اجتماعية وذلك في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية Classique التي تحصر اهتمامها في دراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء⁽⁹¹⁾.

ومع ذلك، فالسائد أن الدين الشعبي لم ينل بعد حظه من الدراسة التي تقوم على استيضاح مصادره وفعالياته ودوره في صياغة الراهن والتعرف على أبعاده الرمزية والتاريخية، وعلاقاته بالوجود الاجتماعي، ربما بسبب من اكتناز حمولته وانفتاحه على تصورات متقدمة مضاف إليها تفسيرات متغيرة، بما يستدعي حاجة الباحث فيه إلى مؤالفة معرفية، تجمع بين علوم الفولكلور والديانات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ وعلم اللغة، وأن يظل سعيه مشدودا إلى حركة لولبية، هي حركة الذهاب والإياب بين المضرر والظاهر⁽⁹²⁾. ويشهد تراث البحث في الدين الشعبي اتجاهات ثلاثة، نفصل الحديث عنها كالتالي :

(91) محمد أركون : «حول الأنثروبولوجيا الدينية - نحو اسلاميات تطبيقية»، ترجمة هاشم صالح، مجلة (الفكر العربي المعاصر) العدد (6 - 7)، تشرين الأول - تشرين الثاني 1980، مركز الاتحاد القومي، بيروت، ص ص 27 - 35.

(92) يلفت النظر في هذا الصدد، اغفال دراسة الدين الشعبي ضمن الموضوعات التي تناولها محمد بيومي في كتابه عن علم الاجتماع الديني يراجع : محمد أحمد بيومي : علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1983. وإن وجبت الإشارة إلى عملين سابقين قدّمتهما المكتبة المصرية، وتضمنتا التفاهة إلى الدين الشعبي. يراجع : روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم : مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1951، ص ص 119 - 151.. أحمد الخشاب : الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1963، ص ص 181 - 238.

1 - الاتجاه الأثنوجرافي :

ويبتغي وصف وتحليل وتوثيق مفردات المادة الفولكلورية للدين الشعبي. بمثل ما نجده لدى سيد عويس 1965 عن ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي⁽⁹³⁾، ومحمد الجوهري عن استخدام أسماء الله الحسنی عام 1968⁽⁹⁴⁾، وعلياء شكري نفس العام عن عادات الموت في مصر⁽⁹⁵⁾، وفاطمة المصري عن الزار عام 1975⁽⁹⁶⁾، وفاروق مصطفى عن الموالد عام 1980⁽⁹⁷⁾، ودراسات نادية أبو زهرة⁽⁹⁸⁾، والسيد الأسود عن رؤى العالم في قرية مصرية عام 1988⁽⁹⁹⁾.

ويجوز القول إن هذه الجهود البحثية توزعت في الجمل بين الملاحظة الانطباعية العجلى والنظر التحليلي غير المستقصى، حين اقتصرت على رصد مفردات الرأسمال الرمزي للدين الشعبي، دون اعتبار يذكر لأساسها الاجتماعي التاريخي، بما يعني تحفظها بإزاء مقاربتة.

2 - الاتجاه الشعبي :

ويقوم على الاستخدام النفعي لهذه المفردات، بتحويلها من «موضوع تراثي» Objet traditionnel إلى «موضوع استعمالی» Objet Usuel، محقق

(93) سيد عويس : من ملامح المجتمع المصري المعاصر - ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناينة، القاهرة، 1965.

(94) طبعت الأطروحة التي درست هذا الموضوع في كتاب بالألمانية عام 1968.

(95) علياء شكري : التراث الشعبي المصري في المكتبة الأوربية، دار الجيل للطباعة، القاهرة ، 1989، ص ص 329 - 390.

(96) فاطمة المصري : الزار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.

(97) فاروق أحمد مصطفى : الموالد - دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة العامة للكتاب، الاسكندرية، 1980.

(98) نادية محمد أبو زهرة، مرجع سابق.

(99) El-Aswad, El - Sayed : Patterns of through - An Anthropological study of rural Egyptian world views, Unpublished ph. D. Tnesis, University of Michigan Ann Arober, 1988.

لمصلحة أو منفعة آنية. وتمثلها تفسيرات وشروح مدونة، صادرة عن ألسن مثقفة ثقافة تقليدية، لا تعكس فكر الدين الشعبي إلا بصورة مشوهة، ومنحازة لتيارات اجتماعية أرفع شأنًا من الطبقات الكادحة، يمثل ما قدمه الشيخ أحد صادومة السمنودي، ومحمود نصار، وعبد الفتاح الطوخي وغيرهم.

وتدور هذه المدونات حول السحر والطلسمات والكهانة والعرافة وأهل الأثر وأصحاب القرانات والتنجيم والنارنجات والطوالع. ويذكر الفخر الرازي أن أهل السنة قد اعترفوا بالكثير من هذه التفسيرات باعتبارها «حقًا ولها حقيقة .. وأنها من جملة السيمياء، وهي حيل اصطناعية يتم التوصل إليها بالاكْتساب، غير أنها لدقتها لا يتوصل إليها إلا آحاد الناس ... وأنها من الأسباب التي توجد الأشياء عندها فتؤثر في القلوب كالحب والبغض، والقاء الخير والشر، وفي الأبدان بالألم والسقم»⁽¹⁰⁰⁾.

3 - الاتجاه الاستشراقي :

وتزخر المكتبة الأوربية بأعمال عديدة حول الدين الشعبي في مصر، لعل من أهمها ما قدمه الفولكلوريان الألمانيان رودلف كريس R. Kriss وهوبرت كريس H. Kriss عن الأولياء عام 1960⁽¹⁰¹⁾، وقبلهما جوزيف ماكفرسون J. Mepherston عن الموالد عام 1941⁽¹⁰²⁾، إضافة

(100) فخر الدين محمد بن عمر الرازي : محصل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي بيروت، 1984، ص 161.

(101) علياء شكري مرجع سابق، ص ص 229 - 271.

(102) Mepherston, J.W. : The Mouldis of Egypt, Cairo, 1441.

إلى أعمال جيليسنان M. Gilsenan عام 1973⁽¹⁰³⁾، والباحث الإسرائيلي ميخائيل ونتر M. Winter،⁽¹⁰⁴⁾ والبولندي كاكوس عام 1994⁽¹⁰⁵⁾.

وفي صدد نقد هذه الأعمال، تورد علياء شكري ملاحظات حول تعجل أصحابها وتسرعهم، واقتصارهم على دراسة الأولياء، والمشاهير منهم تحديداً، والتعميمات غير المؤسسة في نتائج أبحاثهم، وعدم إلمامهم بلغة مجتمع الدراسة العربية⁽¹⁰⁶⁾. يضاف إليها التركيز على التماثلات في تكوين المفردات الفولكلورية للدين الشعبي، بما يسم ممارساتهم بالجمود، بمثل ما نجد في أعمال وولف⁽¹⁰⁷⁾، وتوجهها الغالب بالسير تجاه البدايات التأسيسية وإسقاط تداعياتها على مراحل لاحقة، كما توضحه دراسة كاكوسي⁽¹⁰⁸⁾، أو الاهتمام الفارط بالمهمل والغريب والشاذ والمتخالف لدى فودور⁽¹⁰⁹⁾، بما قد يسم أغلبها بالاختزالية والأحادية والتصورات الانطباعية، التي تنافي انفتاح الدين الشعبي على مكوناته الشمالية،

Gilsenan, M. : Saint and Sufis in modern Egypt - An Essay in the Sociology of Religion, (103) Clarendon press, Oxford, 1973.

Winter, M. : Society and Religion in early Ottoman Egypt - Studies in the writing of Abd al (104) - wahhab al - sha'rani, New Brunswick, New Jersey, 1982.

Kakosy, L; op Cit. (105)

(106) علياء شكري، مرجع سابق، ص ص 251 - 260.

Wolf, E. op Cit. (107)

Kakosy, L; op. Cit. (108)

Fodor, A; op;Cit. (109)

ومقدرته في الإجابة على كافة أنواع الشجن، و«مشروعيته» من الكلام الكتابي الإلهي، وذاك مسار تتم استعادته باستمرار، حيث فترات البلبلة وعقود الصخب موائمة لإعادة بناء نسق يهدده دوما قصوره الحراري الداخلي. إنه تدين الجماعة الشعبية حين يمارس صوته برغم أي شيء...

